

»... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern«

Philosophische Überlegungen zum Bußsakrament

Von Peter Henrici SJ

Kann die Möglichkeit der Sündenvergebung philosophisch erhellt werden? Unter dem Eindruck seines eigenen Konversionserlebnisses hat Max Scheler in seinem 1919 veröffentlichten Aufsatz »Reue und Wiedergeburt« eine solche Erhellung versucht. Die Aufgabe war nicht leicht. Sündenvergebung scheint eine Art Ausmerzung vergangener Taten, ein Ungeschehen-Machen dessen, was geschehen ist, zu beinhalten, und widerspricht damit offenbar einer der sichersten philosophischen Einsichten. »Quod factum est, factum non esse non potest« formuliert der hl. Bernhard das Widerspruchsprinzip.¹ Wie kann die Reue, philosophisch gesehen, mehr und anderes sein als ein hilfloses Sich-Grämen über die eigene, nicht wieder gut zu machende Vergangenheit (Spinoza²)?

Schelers Antwort lautete, die Reue, als »eine in der Sammlung fundierte mögliche Steigerung der Niveauhöhe des geistigen Daseins«, lasse uns »den ganzen alten Ich-Zustand tief unter uns erblicken«;³ sie stoße so »Motiv und Tat, die Tat mit ihrer Wurzel, aus dem Lebenszentrum der Person heraus« und mache damit »den freien, spontanen Beginn, den jungfräulichen Anfang einer neuen Lebensreihe möglich«, indem sie die »jungen, noch schuldfreien Kräfte« der Seele »aus dem Zentrum der eben vermöge des Reueaktes nicht länger mehr gebundenen Persönlichkeit« hervorbrechen lasse.⁴ Eine solche »Form der *Selbstheilung* der Seele«⁵ sei möglich, weil unsere eigene Erlebnisvergangenheit, im Unterschied zu den bloßen Naturereignissen, in jedem unserer späteren Lebensmomente noch gegenwärtig und somit »noch wertunfertig und sinnunbestimmt« sei.⁶ »Vor unserem Lebensende ist alle Vergangenheit, wenigstens ihrem Sinngehalt nach, immer nur das Problem: was wir mit ihr anfangen sollen.«⁷ Die Reue, als objektivierende, den unmittelbaren

1 Bernhard von Clairvaux. De consideratione V. XII. 26: »Quod factum est. factum non esse non potest. Proinde etsi facere in tempore fuit, sed fecisse sempiternum manet.« Eine ähnliche Formulierung findet sich schon bei Plautus (Aulularia IV. 10. 11) und dann wieder bei Descartes (Principia I. 49).

2 Spinoza, Ethica IV. prop. 54: »Paenitentia virtus non est, sive ex Ratione non oritur; sed is quem facti paenitet, bis miser seu impotens est.«

3 Max Scheler, Reue und Wiedergeburt. In: Vom Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke, Bd. 5). Bern 1954, S. 41.

4 Ebd., S. 36.

5 Ebd., S. 33; Unterstreichung von Scheler.

6 Ebd., S. 34.

7 Ebd.

Lebensfluß unterbrechende »Erinnerung«, sei die Kraft, die uns »aus der Fatalität der Wirksamkeit unseres früheren Lebens auf unsere Gegenwart« erlöse und »den bereuten Unwertverhalt, ›daß ich dies tat‹, ›daß ich so war‹ auf neue Weise und mit neuer Wirkungsrichtung in die Totalität meines Lebens hinein« stelle.⁸ Was die Reue zustande bringt, ist somit nach Scheler nicht so sehr Sündenvergebung als vielmehr eine »Wiedergeburt« – wie der Titel des Schelerschen Aufsatzes zutreffend lautet.

Ein halbes Jahrhundert später hat Albert Esser in einer Abhandlung über »Das Phänomen Reue« die gleiche philosophische Frage wieder aufgegriffen und dabei Schelers Auffassung scharf kritisiert. Er wirft ihr »Selbstbespiegelung« vor⁹ und meint, sie vermöge nicht zu erklären, wie denn Schuld, die doch als »Widerspruch von faktischer Nichtentsprechung und fordernder Idealität« zu fassen sei,¹⁰ wirklich getilgt werden könne.¹¹ Esser selbst greift für diese Erklärung auf die »Betroffenheit des Andern durch meine Schuld«¹² zurück und versteht die Reue nicht, wie Scheler, als Absetzung von der Schuld, sondern im Gegenteil als Schuldübernahme, und zwar vor der »Reue-Instanz« des betroffenen Andern, von dem der Bereuende Verzeihung, d. h. Wiederanerkennnis *erhofft*.¹³ Dabei unterscheidet Esser zunächst eine dreifache Schuld- und Reue-Instanz: vor dem Mitmenschen, vor Gott und vor sich selbst, zeigt dann jedoch, daß »keine Schuld gegen mich selbst denkbar ist, die nicht in gleicher Weise sich auf den Andern richtet«, so daß »die Schuld-Instanz stets als ein Gegenüber im Sinne eines Du« erscheint,¹⁴ und die Reue somit notwendig dialogale Gestalt annimmt.

Mit diesen Überlegungen Essers ist eine Sicht von Schuld und Reue erreicht, welche die Verggebung von Schuld philosophisch wenigstens denkbar macht – ohne daß diese philosophische Denkbarekeit die ganze Tiefe des uns in der Offenbarung zugesicherten Verggebungswillens Gottes auszuloten

8 Ebd., S. 35.

9 Albert Esser, *Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses*. Köln-Olten 1963, S. 140.

10 Ebd., S. 143 u. ö.

11 Wenigstens in einer Anmerkung sei auf die ebenfalls in Anmerkungen geführte Kontroverse zwischen den beiden Autoren über das Verhältnis der Reue zum Bußsakrament aufmerksam gemacht. Während Scheler, der sich in seiner ganzen Darstellung offenbar von der katholischen Lehre über die sündenvergebende Kraft der vollkommenen Reue leiten ließ, meint, »daß die schuldlösende ›vollkommene Reue‹ die Beicht-, also die Bekenntnisbereitschaft von selber so aus sich her austreibe, daß, wo sie fehlte, auch die Reue nicht als ›vollkommen‹ zu erachten wäre« (S. 38, Anm.), weist Esser (S. 204, Anm. 128) mit Recht darauf hin, daß nach der Lehre des Tridentinums das »votum sacramenti« nicht eine bloße Folge der Reue ist, sondern ihre sündentilgende Kraft allererst begründet.

12 Esser, a. a. O., S. 70-78: »Die Schuld als Betroffenheit des Anderen.«

13 Ebd., S. 175-190.

14 Ebd., S. 182.

vermöchte. Aber sie kann wenigstens zeigen, was auf menschlicher Ebene vorgeht, und wohl auch vorgehen *muß*, wenn Sünden vergeben werden sollen. Wir möchten im folgenden diese Denkbarkeit in eigenem Ansatz nachzeichnen, ohne weiter auf Scheler und Esser zurückzukommen.

Schuld und Mitmenschlichkeit

1. Beginnen wir mit einer schlichten Tatsachenfeststellung: Mein schuldhaftes Verhalten hat normalerweise Auswirkungen auf andere Menschen. Mehr als ich selbst ist oft mein Mitmensch der von meiner Schuld »Betroffene«; oft erkenne ich erst im Blick auf ihn, was ich mit meiner Schuld eigentlich »angerichtet« habe. Diese Betroffenheit des andern ergibt sich aus der Grundstruktur menschlichen Handelns: Es geschieht immer – auch und gerade, wo es scheinbar ganz »privat« bleibt – im Kontext einer menschlichen Gemeinschaft und in einem Geflecht mannigfaltiger Beziehungen und Einflüsse, deren wirkliche Ausdehnung (in Zeit *und* Raum) von mir gar nicht voll abzusehen ist. In dieses soziale Geflecht stellt mein Handeln (oder Unterlassen) eine neue Wirklichkeit hinein, die, einmal gegeben, ihre unaufhaltsamen, meiner Willkür fast gänzlich entzogenen Auswirkungen hat. Es ist vor allem dieser unvermeidliche Öffentlichkeitscharakter meines Tuns und Lassens, was die Vergangenheit unwiederbringlich und das einmal Geschehene unwiderruflich macht. Eine Reue im Schelerschen Sinn kann gegen *diese* Vergangenheit nicht viel ausrichten; sie übersieht vielmehr, daß meine Schuld, z. B. ein Treubruch, eine Unwahrhaftigkeit oder eine Ungerechtigkeit, in den Betroffenen und in dem, was ich angerichtet habe, oft brennende Gegenwart bleibt, während sie in mir selbst in verdämmernendes Vergessen versinkt.

Man braucht übrigens, um diesen Sachverhalt zu exemplifizieren, nicht unbedingt an eine tätliche Rechtsverletzung oder an eine ausdrückliche Beleidigung eines Mitmenschen zu denken; es gibt unzählige, oft scheinbar völlig »unschuldige« Verhaltensweisen, die meinen Mitmenschen Wege öffnen oder Wege schließen – woran ich dann, oft ohne es zu wissen, »mitschuldig« bin. Das gilt von Worten nicht weniger als von Taten, ja das Wort hat, im Gegensatz zur immer wirklichen Tat, seine Wirklichkeit überhaupt erst dort, wo es vernommen wird, d. h. in seiner Wirkung auf einen Mitmenschen. Von da aus mag sich dann die Einsicht eröffnen, daß selbst meine Gedanken nicht so privat und folgenfrei sind, wie ich das gerne wahrhaben möchte. Sie verändern jedenfalls meine Einstellung zur Welt und zu den Mitmenschen, die davon indirekt und ohne ihr Wissen »betroffen« sind.

Am weitesten erstreckt sich diese Betroffenheit anderer durch meine »Schuld« in der engen und eigentlichen Bedeutung dieses Wortes: dadurch,

daß ich meinen Mitmenschen fast immer und fast unvermeidlich vieles schuldig bleibe; daß ich nicht einlöse, was ich ihnen eigentlich schuldig wäre. Durch diese meine »Schuld« wird meinem Mitmenschen für immer eine bestimmte Möglichkeit fehlen und gefehlt haben; sein Leben – und damit das der ganzen Menschheitsfamilie – ist dadurch irgendwie ärmer geblieben oder gar ärmer geworden. Es ist wohl kein Zufall, daß Jesus dort, wo er am nachdrücklichsten von der zwischenmenschlichen Schuldvergebung spricht, im Vaterunser und im Gleichnis vom Schuldknecht, die »Schuld« im Sinne des Schuldig-geblieben-Seins versteht.

Hier ist aber auch zwischenmenschliche Schuldvergebung am ehesten denkbar, denn hier geht es ja nicht darum, eine geschehene Tat sozusagen ungeschehen zu machen, sondern eine ausstehende Schuld zu »erlassen«. Es geht, bildlich gesprochen, nicht so sehr darum, ein aufgelaufenes Konto abzutragen, als ein ausstehendes auszugleichen, indem der bezeugte gute Wille des Schuldners und seine Vergebungsbitte gleichsam in Zahlung genommen werden. Man kann sich sogar fragen, ob unter Menschen Vergabung nicht vielleicht überhaupt nur unter diesem negativen Verständnis von »Schuld« möglich ist. Dann würde nicht die geschehene Tat vergeben (über die der Vergebende nicht mehr vermag als der Täter) und auch nicht die positive Betroffenheit durch diese Tat (welche ebenso sehr ein unaufhebbares Faktum bleibt), sondern das, wodurch der Täter gegenüber dem Betroffenen in Schuld gekommen ist, was er ihm durch seine Tat »schuldig« geworden ist. Jedes Unrecht, jede Verfehlung bringt ja immer auch solche ausstehenden Schulden gegenüber einem Mitmenschen mit sich.

2. Hier erhebt sich jedoch eine für den Fortgang unserer Überlegungen entscheidende Frage: Ist die Betroffenheit des Mitmenschen durch meine Schuld nur eine, vielleicht unvermeidliche, *Folge* meines Verschuldens, oder gehört sie zum *Wesen* jeder Schuld (opheflēma), so daß Schuld immer und wesentlich Schuld *an* einem Mitmenschen oder *gegenüber* einem Mitmenschen wäre? Nur im letzteren Fall betreffen nämlich die bisher skizzierten Gedanken wirkliche Schuldverzeihung; im andern Fall hätten wir es bestenfalls mit der Tilgung einiger Schuldfolgen zu tun.

Auf dem Weg zu einer Antwort wollen wir uns zuerst an jenen Philosophen wenden, der in unseren Tagen mehr als jeder andere über das Wesen menschlicher Schuld nachgedacht hat, Paul Ricœur. Er unterscheidet in seiner »Symbolique du mal«, anhand einer Auslegung religionsgeschichtlicher Bekenntnistexte, drei Grundauffassungen des Bösen: als Makel (*souillure*), als Sünde (*péché*) und als Schuld (*culpabilité*). Der Makel oder die Unreinheit entsteht durch Befleckung gleichsam von außen, oft mehr aus Unglück denn aus eigenem Verschulden und bringt die Furcht vor r chender Strafe mit sich. Die Sünde bezeichnet die Situation des fehlbaren Menschen gegenüber dem persönlichen Gott und seinen unendlichen Forderungen; sie

fürchtet den strafenden Gotteszorn, erhofft jedoch göttliche Vergebung auf Grund von Sühneriten.¹⁵ Während so Makel und Sünde eine objektive, ontologische Situation im Auge haben, ist die Schuld, nach Ricœur, recht eigentlich im Bewußtsein (oder Gewissen) beheimatet, als Bewußtsein der Last des eigenen Fehlverhaltens und der daraus erfließenden Verantwortung.

Und hier setzt nun eine subtile Dialektik des Schuldbewußtseins ein. Da dieses dem Menschen selbst die ganze Verantwortung für seine Schuld auferlegt, sucht er zunächst nicht nach Vergebung, sondern bemüht sich um Gerechtigkeit, indem er versucht, das »Gesetz«, die Regel richtigen Verhaltens in allen seinen Teilen und durchwegs zu befolgen. Solche Gesetzesbeobachtung ist Sache des »skrupulösen« oder »pharisäischen« Bewußtseins. Dieses glaubt, sich selbst »bekehren« und zur Reue kommen zu können und damit aus eigener Kraft vergebungswürdig zu werden. Das Gesetz jedoch erweist sich, wie Paulus vor allem im Römerbrief zeigt, als unerfüllbar, ja als Anlaß zu immer neuer Verfehlung, weil es der dem Menschen innewohnenden Schwäche des »Fleisches« zuwider ist, und tiefer noch, weil es zum Ort der Grundsinde, d. h. der Selbstrechtfertigung wird. Ricœur schließt hieraus, in lutherisch gefärbter Paulusexegese, auf das »servum arbitrium«, die radikale, wenn auch nicht ursprüngliche Versklavung des freien Willens, und auf das daraus entspringende Verlangen nach Rechtfertigung.

Ohne diesen Schluß einfach ablehnen zu müssen, läßt sich jedoch, wiederum im Anschluß an die Paulustexte, die Dialektik des Schuldbewußtseins noch um eine Stufe weiterführen. Das Gesetz erweist sich nämlich als *zugleich* erfüllbar und unerfüllbar – und zwar kraft des zusammenfassenden Grundgebots der Nächstenliebe. Gerade im Römerbrief, dessen Hauptthema die Unerfüllbarkeit des Gesetzes zu sein scheint, heißt es auch: »Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt... Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes.«¹⁶ Darum wird es im Endgericht, nach Matthäus 25,31-46, überhaupt nur um die getätigte oder unterlassene Nächstenliebe gehen; ja selbst die nächste und letzte sittliche Handlungsnorm ist nach Paulus nicht nur das eigene Gewissen, sondern darüber hinaus das Gewissen des Bruders, der keinen Anstoß nehmen soll – wiederum eine Pflicht der Nächstenliebe.¹⁷ Gerade so jedoch, als Liebesgesetz, bleibt das Gesetz beständig unerfüllt; denn die Liebe kennt keine Grenzen und »schuldet« dem Mitmenschen immer jeweils mehr.

15 Paul Ricœur. *Finitude et culpabilité*. II. La Symbolique du mal. Paris 1960, Première Partie: »Les symboles primaires: souillure, péché, culpabilité«, S. 31-150. Eine gute Darstellung dieser Sündenlehre Ricœurs findet sich neuestens bei: Th. Nkeramihigo. *L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur*. Namur/Paris 1983. S. 120-144.

16 Röm 13,8.10; vgl. Gal 5,14-18 und Matth 7,12 (die »goldene Regel«) und 22,39.

17 1 Kor 10, 28-29: »Eßt nicht davon (vom Opferfleisch), mit Rücksicht auf den, der euch aufmerksam macht, und auf das Gewissen: ich meine das Gewissen des anderen, nicht das eigene.« Vgl. Röm 14, 13-23.

»Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer.«¹⁸

So wird für die Schuld bestätigt, was Ricœur bezüglich des Makels und der Sünde herausgestellt hatte: Es gibt keine einsame Schuld. Bezüglich der Sünde stellte Ricœur fest: »Ein zweiter Zug bestätigt den Realismus der Sünde: Weil sie sich nicht auf das subjektiv Bewußte reduzieren läßt, läßt sich die Sünde auch nicht auf ihre individuelle Dimension reduzieren, sie ist gleichursprünglich persönlich *und* gemeinschaftlich.«¹⁹ Und bezüglich des Makels: »So wird die Befleckung immer nur unter dem beschämenden Blick des andern und unter dem Wort, das rein und unrein sagt, zum Makel.«²⁰ In entsprechender Weise steht die Schuld immer im Kontext einer Gemeinschaft, in der ich dem anderen die Liebe schuldig (geblieben) bin. Das gilt auch für die scheinbar ganz »private« Schuld und für die Schuld gegenüber Gott. Die Autoerotik z. B. ist schuldhaft gerade in der Einsamkeit ihres Genusses, und der Selbstmörder bedenkt nicht, wem er sein Dasein hier auf Erden entzieht.²¹ Vom Fluchen oder von der Verletzung der Sonntagspflicht oder -ruhe zeigen sich die Mitmenschen (in einer noch nicht völlig säkularisierten Gesellschaft) oft mehr »betroffen« als von anderer Schuld; denn die Schuld gegenüber Gott wird unmittelbar zur Schuld an der Gemeinschaft.

3. Was wir so aus einer Hermeneutik des biblischen Schuldverständnisses erhoben haben, läßt sich durch zwei grundsätzliche Überlegungen aus der philosophischen Anthropologie erhärten. Zunächst: Der Mensch wächst zwischen Vater und Mutter auf und wird erst in dieser Familiengemeinschaft im vollen Sinne zum Menschen.²² Dieses Wachstumsgesetz gilt auch für sein sittliches Gewissen. Es wird von den Eltern mitgeformt, und »Schuld« erscheint dem Kind zuerst und grundlegend als ein »Sich-gegenüber-den-Eltern-etwas-zuschulden-kommen-Lassen«. Erst von dieser ursprünglich interpersonalen Schuldauflassung aus wird die Schuld dann verinnerlicht und nach un- oder besser überpersönlichen Normen beurteilt.

Doch selbst aus diesen Normen läßt sich der interpersonale Bezug für den erwachsenen Menschen nicht ganz ausschließen. Der Mensch findet nun einmal sein Ganzseinkönnen und damit seinen normativen Idealzustand immer nur in menschlicher Gemeinschaft, in der Beziehung zu anderen und

18 Röm 13,8.

19 Ricœur, a.a.O., S. 84.

20 Ebd., S. 45.

21 Einen Freitod den Mitmenschen zuliebe, z. B. um Freunde nicht zu verraten oder um der eigenen Familie Repressalien zu ersparen, würden wir jedenfalls milder beurteilen und vielleicht gar nicht als Selbstmord einstufen.

22 Die tragische Gegenprobe dazu liefern uns die wenigen unter Tieren aufgewachsenen Menschenkinder, die nie ganz menschlich zu werden vermochten. Vgl. darüber X. Tilliette, *Niveaux inférieurs de l'intersubjectivité*. In: *Presença Filosofica* 8(1981), n. 2-3, S. 79-86.

durch diese Beziehung. Es gibt keine einsame Schuld, weil es keine einsame Vollkommenheit gibt. Ein einsamer Heiliger wäre allein schon durch seine Einsamkeit, durch sein Sich-Ausschließen aus der menschlichen Gemeinschaft, kein Heiliger mehr. Deshalb verwundert es nicht, daß auch die echte Anerkennung der Schuld als Schuld, die Reue, immer eine Grundbeziehung zu einem anderen voraussetzt und ins Spiel bringt. Echte Reue gibt es nur vor der Reue-Instanz des betroffenen Andern; wo diese Beziehung zum Andern fehlt, handelt es sich nicht um Reue, sondern bestenfalls um einen moralischen Katzenjammer oder um ein fruchtloses Sich-Grämen über die eigene Unvollkommenheit.²³

Das Wort der Versöhnung

Wenn unsere bisherigen Überlegungen richtig sind, dann beginnt auch klarzuwerden, wo die Vergebung ihren Ort hat. Sie findet dort statt, wo die aus der Vergangenheit stammende Schuld immer noch Gegenwart ist: in meinem Verschuldetsein gegenüber dem betroffenen Mitmenschen. Dort setzt auch die Reue ein, wenn sie mehr und anderes sein soll als bloßes Bedauern über mein vergangenes, unrichtiges Verhalten: echter Schmerz über das immer noch gegenwärtige Leid, das ich einem andern durch mein Verhalten zugefügt habe. Echten Reueschmerz gibt es nur auf Grund einer Liebe, die sich dem anderen zuwendet; sonst bleibt es bei der ichbezogenen Furcht vor den Folgen meines Fehlverhaltens. Darum findet die Reue ihren Ausdruck und ihren Echtheitserweis in der Bereitschaft zum *Gespräch* – zu jenem Gespräch, in dem auch die Vergebung der Schuld stattfinden kann und muß. In diesem Gespräch finden die beiden, zwischen denen die trennende Schuld steht, wieder zusammen; der Schuldner gesteht seine Schuld ein und übernimmt sie, zugleich bittet er um Verzeihung und um Schuldverlaß. Der Betroffene nimmt dieses Eingeständnis an und gleichsam in Zahlung; er erläßt und vergißt die Schuld und nimmt damit den Schuldigen selbst als reumütigen, »bekehrten« Sünder an und verzeiht ihm. Solches wechselseitiges Auf-einander-Zugehen und Einander-Annehmen ist unter Menschen nur durch das Medium der Sprache möglich; sein Ort ist daher das Gespräch, der Wechsel von Rede und Gegenrede.

1. Das Phänomen des versöhnenden Gesprächs ist von Hegel an markanter Stelle seiner »Phänomenologie des Geistes«²⁴ dialektisch abgehandelt worden. Seine Ausführungen können uns helfen, tiefer in das Wesen dieses Gesprächs einzudringen.

23 Vgl. hierzu die schöne Phänomenologie der Reue in ihrem Gegensatz zum Trotz und zum Bedauern bei Esser, a.a.O., S. 88-106.

24 G.W.F. Hegel, Die Phänomenologie des Geistes, VI. C.c.: »Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung« (Ausg. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 445-472).

Hegel geht von einer Extremsituation aus, nicht der Schuld, sondern des beruhigten, mit sich selbst zufriedenen Gewissens in einer reinen Gewissens- und Gesinnungsethik kantischer Herkunft. Das Gewissen ist in sich selbst beruhigt, weil es seinem eigenen Gewissensspruch (einer Fortbildung des kategorischen Imperativs) vollkommen Gehorsam leistet. Es scheint darin keinerlei Beziehung zu einem andern zu haben und zu benötigen. Hegel zeigt jedoch, wie dieses Gewissen, gerade weil es den Anspruch erhebt, richtig zu sein, sich aussprechen muß, um auch von anderen Gewissen als richtig anerkannt zu werden. Zur Illustration der Situation und ihrer weiteren dialektischen Entwicklung könnten wir zum Beispiel an den Fall eines Kriegsdienstverweigerers aus Gewissensgründen denken, der sich vor dem Militärrichter verantworten muß.

Das Sich-Aussprechen bedeutet nun aber, daß das an sich und für sich selbst richtige Gewissen sich in der Öffentlichkeit als »böse« anerkennen muß, denn es folgt seinem eigenen Gewissensspruch im Gegensatz zum allgemeinen Gesetz. Kann ihm diese Bosheit verziehen werden? Hegel beginnt damit, daß er dialektisch aufzeigt, wie das dem »bösen« Gewissen gegenüberstehende, es richtende Gewissen in Wahrheit ebenso böse ist wie das andere: Es verurteilt es auf Grund eines allgemeinen Gesetzes, ohne auf den persönlichen Gewissensspruch des andern einzugehen, ja indem es ihm obendrein allerlei unlautere Motive unterschiebt. Es ist, als richtendes Gewissen, nicht einmal bereit, das Eingeständnis des bösen Gewissens: »Ich bin's« anzunehmen; denn darauf müßte als Antwort das Eingeständnis seiner eigenen Bosheit erfolgen.

Erst wenn auch das richtende Gewissen, »hervorgehört in das bekennende Dasein durch die Anschauung seiner selbst im andern«, ²⁵ die Härte seines Urteils aufgibt, sich selbst auch als böses eingesteht und in dieser »Verzichtleistung auf sich« dem anderen Gewissen »Verzeihung . . . widerfahren läßt« ²⁶ – erst dann kommt es zum »Wort der Versöhnung«, in dem beide Gewissen sich gegenseitig anerkennen und darin eins sind. »Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen . . . ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen . . .« ²⁷

— 2. Das erste, was wir aus dieser Darstellung Hegels zu lernen haben, ist die Symmetrie der Gesprächssituation. Auch das richtende Gewissen hat um Vergebung zu bitten, und das um Vergebung bittende hat selbst auch zu vergeben. Daß diese Vergebung *gegenseitig* sein soll, ergibt sich aus der dialektischen Konstruktion Hegels; in einer wirklichen Gesprächssituation wird sich die Notwendigkeit der Vergebensbitte bzw. der Vergebung wohl

25 Ebd., S. 470.

26 Ebd., S. 471.

27 Ebd., S. 472.

eher auf Dritte beziehen. Immerhin macht die Konstruktion Hegels deutlich, daß eine rein *richtende* Haltung, d. h. die Verweigerung der Vergebung, selbst wieder Schuld wäre.

Darüber hinaus aber wird auch deutlich, daß diese dialektische Konstruktion, gerade als Konstruktion, die eigentliche Problemstellung in mehrfacher Hinsicht vereinfacht und verflacht hat:

Zunächst stellt sie eine selten verwirklichte Idealsituation dar, in der die beiden Gewissen, das böse und das richtende, sich tatsächlich gegenüberstehen und sich gegenseitig aussprechen können. Im Normalfall dagegen werde ich mit meinem Gewissen – sei es nun in der Situation des bösen oder des richtenden – allein dastehen, ohne das ergänzende Gegenüber. Dieses wird denn auch bei Hegel rein dialektisch errechnet und nicht als empirisch vorfindlich aufgenommen.

Damit hängt zweitens zusammen, daß es in der Dialektik Hegels überhaupt nicht um echte Schuld (gegenüber einem andern) geht, sondern um ein rein immanentes »Bösesein« – wobei selbst dieses nicht auf eine Fehlentscheidung des Gewissens zurückgeführt, sondern ihm als Kehrseite seines eigenen guten Gewissens dialektisch vorgerechnet wird. Damit nämlich echte Schuld überhaupt möglich wäre, dürften sich die beiden Gewissen nicht nur spiegelbildlich gegenüberstehen, sondern es müßte zwischen ihnen irgendeine seinsmäßige *Bindung* geben – irgendeine, wenn auch noch so oberflächliche Form von »Liebe«. Denn erst indem eine solche Bindung und die daraus zu Recht entspringenden Erwartungen verletzt werden, kommt eigentliche Schuld zustande. Wir könnten hier wieder auf den bereits oben erwähnten Sachverhalt hinweisen, daß nach Paulus nicht das eigene Gewissen, sondern das Gewissen des Bruders die sittliche Letztinstanz ist – eben auf Grund der zwischen uns bestehenden Bindung. So ergibt sich die Frage, ob unter der Berücksichtigung dieser beiden Korrekturen – Abwesenheit des wirklichen Gegenüber, Vorliegen wirklicher Schuld – eine bessere, d. h. wirklichkeitsnähere Lösung vorgeschlagen werden kann als diejenige Hegels.

Confessio peccatorum

Damit Schuld zustande komme, sagten wir, ist eine irgendwie geartete vorgängige Bindung zwischen dem Schuldigen und dem Betroffenen erforderlich. Nun gibt es zwar vielerlei Bindungen an Mitmenschen, von denen einige sogar für mein Selbstsein konstitutiv sind, wie die Bindung an die Eltern oder an den Ehepartner, die Bindung an die Mitgetauften und an die Mitglieder der gleichen kirchlichen Gemeinschaft usw. Doch keine dieser Bindungen kommt bei *jeder* meiner Entscheidungen mit ins Spiel, so daß sie mitkonstitutiv wäre für jede Art von Schuld und der betroffene Partner in jedem Fall zum Gesprächspartner für die Vergebung von Schuld werden könnte – wie das etwa Vater und Mutter für das noch völlig auf sie bezogene Kind sind.

Doch es gibt noch eine andere interpersonale Bindung, die mich selbst mit allen meinen Bindungen allererst möglich macht: die Bindung an Gott. Vom Liebeswillen Gottes ins Dasein gerufen und im Dasein erhalten, stehe ich in jeder meiner Entscheidungen und in allen meinen Verhaltensweisen immer auch in Beziehung zu Gott und werde in jeder Schuld gegenüber einem Mitmenschen auch Gott gegenüber (und nicht nur »vor Gott«, d. h. in den Augen Gottes) schuldig. So kann Gott der universale Gesprächspartner sein, dem gegenüber ich in jedem Fall Reue empfinden kann und muß und an den ich mich in jedem Fall mit der Bitte um Vergebung wenden kann. Wie aber kommt dieses Versöhnungsgespräch mit Gott zustande?

1. Wir sind zweifellos versucht, das Sich-an-Gott-Wenden als reine Herzensangelegenheit und als Privatsache zu sehen. »Das mache ich mit dem Herrgott allein aus«, diese bekannte Auskunft liegt auch uns immer wieder auf den Lippen. Damit werden wir jedoch weder unserem wahren Verhältnis zu Gott noch dem Wesen von Schuld gerecht. Schuld ist, durch die Betroffenheit von Mitmenschen, immer öffentlich, niemals reine Privatsache, und der Liebeswille Gottes für uns hat sich darin geäußert, daß er uns in eine menschliche Gemeinschaft hineingestellt hat – und wäre diese auch nur das Elternpaar, dem wir unsere Geburt verdanken. Unter Ausschluß des zwischenmenschlichen Gesprächs und ohne Vergebung der Schuld auch auf mitmenschlicher Ebene kann deshalb das Versöhnungsgespräch mit Gott nicht ernsthaft zustande kommen. »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.«

Wie aber kann es zu diesem zwischenmenschlichen Gespräch kommen, da doch der oder die Betroffenen und Verletzten in der Mehrzahl der Fälle gar nicht angesprochen werden können und vielleicht gar nicht auszumachen sind? Es gibt in fast allen religiösen Traditionen der Menschheit in der einen oder anderen Form die Übung des gemeinsamen, öffentlichen Schuldbekenntnisses, der »confessio peccatorum«. Dieses Bekenntnis hat zunächst einmal kathartische, reinigende Funktion. Indem ich meine Schuld öffentlich ausspreche, anerkenne ich sie und nehme sie auf mich, ohne mich von ihr zu drücken oder mich zu entschuldigen. Deshalb steht in der Mitte des »Confiteor« das dreimalige, höchst persönliche »mea culpa«. Zugleich setze ich in diesem Aussprechen die Schuld von mir weg; ich objektiviere sie in sagbaren Worten und stelle sie damit in den Raum der Öffentlichkeit hinein: Sie ist nicht mehr mein Eigenstes, an dem ich festhalte; ich unterstelle es dem Gericht und der Beurteilung aller, damit sie damit machen können, was sie wollen – mich verurteilen und ausstoßen oder mich in Verzeihung aufnehmen. Mit dem Aussprechen meiner Schuld gebe ich mich selbst in die Hände – und ins Herz – der Gemeinschaft.

2. Damit kommt auch die andere Seite des gemeinsamen Schuldbekenntnisses an den Tag. »Confessio peccatorum«, das könnte sprachlich auch

verstanden werden als »zusammenklingendes Sich-Aussprechen der Sünder«. Weil die Schuld in der Gemeinschaft und gemeinsam bekannt wird, formt dieses Bekenntnis selbst eine neue Gemeinschaft. Nicht in dem etwas platten Sinne, daß wir alle zur gleichen Gemeinschaft der Sünder gehören, weil der eine nicht besser ist als der andere. Eine solche »Gemeinschaft der Sünder« kann es im strengen Sinn gar nicht geben; Schuld als solche trennt und schafft Gegensätze, sie ist niemals gemeinschaftsbildend. Anders die Reue und das Bekenntnis der Schuld. Im Einklang des gleichen Sich-als-schuldig-Bekennens bildet sich eine echte Gemeinschaft. Jeder Bekennende kann sich sagen, daß er in seinem Innersten, obwohl schuldig, nicht von seinem Nebenmenschen verschieden und getrennt ist, weil auch dieser sich ausdrücklich als schuldig bekennt. Gemeinschaft der Sünder ist somit immer schon und immer nur Gemeinschaft der reumütigen und der sich als Sünder bekennenden Sünder. »Vergib *uns* unsere Schuld . . . ; bitte für *uns* Sünder . . .«

Was jeder einzelne in diese Gemeinschaft der sich bekennenden Sünder einbringt und einbringen muß, ist neben der Anerkennung seiner Schuld und der Bitte um Vergebung immer auch die Bereitschaft, selbst dem andern seine Schuld zu vergeben. Ohne diese allgemeine (und sehr konkrete!) Vergebungsbereitschaft würde ich den andern, und damit rückwirkend mich selbst, aus der Gemeinschaft der sich bekennenden Sünder ausschließen. So wird auch mir, wiederum rückwirkend und grundsätzlich, in der Gemeinschaft des Schuldbekenntnisses die Vergebungsbereitschaft meiner Mitmenschen zuteil. Diese hat für mich »sakramentale« Bedeutung; sie ist ein stellvertretendes Symbol für jene ganz bestimmte Vergebung, die mir von einem ganz bestimmten Mitmenschen (oder auch von einer Unzahl mir selbst unbekannter Mitmenschen) zugesprochen werden müßte und die mir doch in dieser konkreten Weise gar nicht zugesprochen werden kann. Weil das stellvertretend symbolische Einander-Verzeihen in der Gemeinschaft des Schuldbekenntnisses jedoch *vor Gott* geschieht, dem gegenüber ich jedenfalls in Schuld bin und von dem ich jedenfalls Verzeihung erbeten muß, ist das Symbol selbst wirklich und wirksam: es wird zum Zeichen für die von Gott gewährte Vergebung.

Brüderliche Zurechtweisung und Sündenvergebung

Im Rahmen dieser allgemeinen Sakramentalität des gemeinschaftlichen Schuldbekenntnisses eröffnet sich nun noch eine weitere Möglichkeit. Der Philosoph hätte, sich selbst überlassen, wohl kaum an diese Möglichkeit gedacht; nachdem sie nun einmal eine kirchliche Wirklichkeit ist, kann auch er versuchen, diese Möglichkeit der Schuldvergebung *post factum* philosophisch einigermaßen verständlich zu machen.

Wenn es in der Gemeinschaft der Sünder vor Gott grundsätzlich die Möglichkeit »sakramentaler«, d. h. im menschlichen Zeichen von Gott

bewirkter Sündenvergebung gibt, *und* wenn das allgemeine Schuldbekenntnis und das allgemeine und grundsätzliche Einander-Vergeben in ihrer Allgemeinheit dem Wesen der ganz persönlichen Schuld eben doch nicht völlig angemessen sind – dann bleibt grundsätzlich die Möglichkeit offen, daß auch ein ganz persönliches Einzelbekenntnis das sakramentale Zeichen der Schuldvergebung sein könnte und müßte, weil darin das »*mea culpa*« am deutlichsten zum Ausdruck käme. Bekannt würde dann nicht mehr der Gemeinschaft als solcher (wie schon im allgemeinen Schuldbekenntnis im eigentlichen Sinne nicht der Gemeinschaft selbst, sondern vor und in der Gemeinschaft Gott bekannt wurde), sondern einem »Vertreter« der Gemeinschaft, der eben dadurch auch zum »Vertreter« Gottes würde. Daß eine solche Vertreterfunktion am ehesten dem Vorsteher der Gemeinschaft oder einem von ihm Bevollmächtigten zukommen kann, liegt auf der Hand; doch brauchen wir dabei wohl nicht ausschließlich und notwendig an eine eigentliche jurisdiktionelle Bevollmächtigung zu denken. Die mittelalterliche Praxis der Mönchs- und Laienbeichte²⁸ und einige Texte des Neuen Testaments über die Sündenvergebung scheinen ein solches nicht-jurisdiktionelles Verständnis der Vertreterfunktion vorauszusetzen.

1. Unter den neutestamentlichen Texten denken wir vor allem an den für kirchliche Sündenvergebung grundlegenden Text Matthäus 18,15-18, wo das kirchliche Einzelgespräch über die Schuld gerade umgekehrt abläuft, als dies im Sinne der tridentinischen Beichtpraxis zu erwarten wäre: »Wenn dein Bruder sündigt, dann geh zu ihm und weise ihn unter vier Augen zurecht. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder zurückgewonnen. Hört er aber nicht auf dich, dann nimm einen oder zwei Männer mit, denn jede Sache muß durch die Aussage von zwei oder drei Zeugen entschieden werden. Hört er auch auf sie nicht, dann sag es der Gemeinde. Hört er auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner. Amen, ich sage euch: Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein.«

Hier steht das brüderliche, nicht jurisdiktionell abgesicherte Einzelgespräch an erster Stelle, und erst, wo dieses Gespräch nichts fruchtet, schreitet man zu immer offizielleren kirchlichen Maßnahmen fort. Zu diesem Einzelgespräch aber kommt es nicht deshalb, weil der Schuldige zu einem Beichtvater käme, sondern hier sucht umgekehrt ein Glaubensbruder den Schuldigen auf, um ihn zurechtzuweisen. Es läge nahe, in diesem Glaubensbruder den selbst von der Schuld Betroffenen zu sehen, und so verstand es jedenfalls die Anweisung in Levitikus 19,17, die das Vorbild für diese Stelle abgegeben

28 Vgl. K. Rahner, Laienbeichte. In: LThK VI, 741-742. und Mönchsbeichte. In LThK V, 538-539.

haben dürfte: »Du sollst in deinem Herzen keinen Haß gegen deinen Bruder tragen. Weise deinen Stammesgenossen zurecht, so wirst du seinetwegen keine Schuld auf dich laden.« Doch ist bei Matthäus wie auch im Paralleltext bei Lukas (17,3) das verdeutlichende »gegen dich (sündigt)« eindeutig ein späterer Einschub, von dem sich im älteren Paralleltext Galater 6,1 (»Wenn einer sich zu einer Verfehlung hinreißen läßt, meine Brüder, so sollt ihr, die ihr vom Geist erfüllt seid, ihn im Geist der Sanftmut wieder auf den rechten Weg bringen«) nichts findet. In diesem letzten Text wird vielmehr deutlich, daß auch die nichtbetroffenen Glaubensbrüder die Pflicht haben, das Gespräch aufzunehmen und zurechtzuweisen – und zwar »im Geist der Sanftmut«. Da das Gespräch somit von der kirchlichen Gemeinschaft selbst gesucht und angeboten wird, findet das reumütige Bekenntnis nicht nur einen immer gesprächsbereiten Partner, es wird vielmehr von dieser Gesprächsbereitschaft allererst provoziert und erscheint deshalb immer schon als Antwort – eine Antwort, die vom Gesprächsangebot der brüderlichen Zurechtweisung allererst möglich gemacht wurde.

2. Im erneuerten, nachkonziliaren Bußritus ist glücklicherweise wieder etwas von dieser ursprünglichen Form des Bußgesprächs sichtbar geworden, die ihre eigentlich kirchliche Gestalt darstellt, weil in ihr, und erst in ihr, die Hirtensorge des guten Hirten mit seiner nachgehenden, ja zuvorkommenden Liebe sichtbar wird. Nach dem neuen Bußritus soll jedes Bußgespräch, auch in der Einzelbeichte (aber wer tut das schon?) durch eine Lesung aus der Heiligen Schrift eingeleitet werden. So steht wieder das ermahnende, zurechtweisende Wort im Vordergrund, und das Sündenbekenntnis erscheint als eine Antwort auf diese Mahnung. Zugleich ergeht diese Mahnung in ihrer feierlichsten, eindringlichsten, zugleich persönlichsten und doch gänzlich objektiven Form, als Lesung des Gotteswortes. Damit gibt der neue Ritus eine Antwort auf eine Frage, die wir uns inzwischen vielleicht schon gestellt haben: wie es denn bei diesem Bußgespräch mit der Symmetrie der Gesprächssituation stehe. Sicher wird sich der ermahnende und zurechtweisende Glaubensbruder bewußt sein, daß er selbst auch in Schuld steht und selbst der Ermahnung und Zurechtweisung bedarf. *Deshalb* wird er das Gespräch »im Geist der Sanftmut« führen. Aber weil er nicht im eigenen Namen, sondern als Vertreter der Gemeinschaft, ja, bei der Verlesung des Gotteswortes, im Namen Gottes ermahnt (2 Korinther 5,20), deshalb braucht hier seine eigene Schuldhaftigkeit nicht zur Sprache zu kommen und das Bekenntnis kein wechselseitiges zu sein. Ja, sie soll nicht einmal zur Sprache kommen, weil sonst die (bloße) Vertreterfunktion verdunkelt würde und nicht mehr sichtbar wäre, daß die Initiative zum Gespräch, das Gesprächsangebot ganz und in gänzlich uninteressierter Weise (abgesehen von dem höchsten »Interesse« der Bekehrung des Sünders) von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeht. Die eigene Sündhaftigkeit des Ermahnenden kommt

im gemeinsamen, öffentlichen Schuldbekennnis genügend zum Ausdruck, daß der Verdacht der Heuchelei nicht aufkommen kann. Der Schuldige dagegen wird im Lauf des Gesprächs ausdrücklich dazu ermahnt werden, selbst auch zu vergeben, wenn er selbst Vergebung erhalten soll.

In dieser Gesprächssituation erscheint, wie gesagt, das reumütige Bekenntnis als eine Antwort auf das Angesprochensein durch Gott. Was schwer auszusprechen wäre, weil es ein Sich-aus-sich-selbst-Hinaussetzen, ja ein Sich-Verurteilen ist, wird so zum Hineingehen und zum Sich-Hineingeben in die Wahrheit des Gotteswortes. Diese ist immer schon die innerste Wahrheit über mich selbst, »interior intimo meo«, und zugleich eine von Liebe getragene, nicht verurteilende, sondern heilsame Wahrheit. Im Schuldbekennnis geht es somit nicht um eine Art geistliche Steuererklärung, die dem absolvierenden Bischof oder Priester die richtige Bußtaxation ermöglichen soll, sondern um den (immer irgendwie hilflosen und nie vollkommen gelingenden) Versuch des Schuldigen, sich selbst bekennderweise in der Wahrheit des Gotteswortes wiederzufinden. Der Beichtvater, als verständnisvoller, »sanftmütiger« Glaubensbruder, wird bei dieser Selbstfindung behilflich sein, sie durch seine Mahnung anstacheln, weiterführen, nötigenfalls zurechtsetzen, und das Bekenntnis schließlich zur Vergebungsbitte gegenüber Gott und den Menschen hinüberleiten.

3. Auch diese Vergebungsbitte bekommt in der gezeichneten Gesprächssituation einen neuen Klang. Sie findet sich durch das Gesprächsangebot und die brüderliche Mahnung immer schon von einer Vergebungsbereitschaft umfassen, welche die Vergebungsbereitschaft der Gemeinschaft und, in ihr und durch sie, die Vergebungsbereitschaft Gottes ist. So wird auch die Vergebungsbitte selbst zu einer Antwort; das »Wort der Versöhnung« ist nun nicht mehr wechselseitiges Eingeständnis des Böse-Seins, sondern Annahme dieser erwarteten bittenden Antwort und damit Zuspruch der angebotenen Vergebung. Darum kann jetzt die Vergebungsbitte in voller Zuversicht ausgesprochen werden, ohne befürchten zu müssen, daß man sich damit einem niemals ganz berechenbaren Mitmenschen in die Hände gibt, der dieses völlige Sich-Ausliefern des Schuldigen mißbrauchen könnte; sie muß aber eben deshalb auch mit vollem Ernst und voller Ehrlichkeit ausgesprochen werden – einem Ernst, der die ganze Existenz des Bittenden mit allen praktischen Folgerungen der Vergebungsbitte (und darin namentlich die eigene Vergebungsbereitschaft) in die Bitte mithineinnimmt.

Der Beichtvater wird in der Bußauflage (die mehr und anderes sein soll als die Verpflichtung, ein paar Gebete zu rezitieren) diese praktischen Folgerungen, möglicherweise in Absprache mit dem um Vergebung Bittenden selbst, konkretisieren und einschärfen, um schließlich in der Lossprechung die erbetene Vergebung im Namen der Gemeinschaft und im Namen Gottes zuzusprechen. Das eigentliche »Wort der Versöhnung« aber, der Einklang

der beiden Gesprächspartner, kommt im vollen Sinne im abschließenden Dankgebet zum Ausdruck, wo beide, Beichtvater und Beichtender, nach dem neuen Bußritus einmütig ins Gotteslob einstimmen sollen.

Theologisch stellt sich natürlich die Frage, was denn an diesem Bußritus das eigentlich sakramentale Zeichen für die von Gott gewährte Sündenvergebung sei. Nach dem Gesagten läge es nahe, dieses nicht nur in der priesterlichen Lossprechungsformel zu sehen (so wie sich auch die Eucharistiefeyer nicht auf die Wandlungsworte allein einschränken läßt), sondern die ganze Gesprächssituation als sakramentales Zeichen anzusprechen. In ihr bringt sich, auf menschlicher Ebene, die beiderseitige Gesprächsbereitschaft und damit die Bereitschaft zur Versöhnung zum Ausdruck: in der kirchlichen Gesprächsbereitschaft die stets zuvorkommende Vergebungsbereitschaft Gottes, und in der Gesprächsbereitschaft des Schuldigen die reumütige Anerkennung seiner Schuld und sein Verlangen, von der kirchlichen Gemeinschaft und damit von Gott Vergebung zugesprochen zu erhalten.

Der Ruf nach Erlösung

Aber wenn diese Vergebung auch zugesprochen wird, und wenn dabei der Schuldige alle Auflagen und Vorbedingungen für eine Vergebung auf sich nimmt – darunter, an erster Stelle, die Bereitschaft, selbst seinen Schuldner zu vergeben –, so ist damit doch noch nicht alle Schuld »erledigt«. Wir haben gesehen, wie Schuld im Geflecht öffentlichen, zwischenmenschlichen Tuns zustandekommt und wie dabei die Schuldfolgen oft weit über das Absehbare hinaus fortwirken können. Nun ist darüber hinaus auch noch zu bedenken, daß sich jedes menschliche Tun und Entscheiden im Rahmen vorgegebener Strukturen gesellschaftlichen Handelns vollzieht, welche es »ipso facto«, eben dadurch, daß es geschieht, bestätigt und gutheißt. Diese langsam gewachsenen gesellschaftlichen Strukturen, die durch vielerlei Verknüpfungen einzelner Handlungen zustandekamen, sind gewiß im letzten irgendwie auf freie menschliche Entscheidungen zurückzuführen – jedoch so, daß niemand, und vor allem kein einzelner Handelnder, für das Zustandekommen dieser Strukturen als solcher verantwortlich gemacht werden kann.

Oft, wenn nicht überhaupt immer und unvermeidlich, sind diese Strukturen gesellschaftlichen Handelns jedoch so, daß sie einen Teil unserer Mitmenschen oder wenigstens diesen oder jenen einzelnen benachteiligen, während sie anderen ungerechtfertigte Vorteile verschaffen. Denken wir nur an die wohl immer und unvermeidlich ungleiche Verteilung der Kultur-, Bildungs- und Wirtschaftsgüter zwischen einzelnen Menschengruppen, an die von vornherein verschiedenen Erfolgchancen für Angehörige verschiedener Gruppen usw., die jede »Nutzung« dieser Vorteile zum (jedenfalls objektiven) Unrecht gegenüber den Benachteiligten werden lassen. Ohne mein persönliches Verschulden und bei allem guten Willen meinerseits läßt so mein Tun

und Lassen »Schuld« gegenüber Mitmenschen auf mich – und wäre es auch nur dadurch, daß jedes Tun die bestehenden Handlungsstrukturen unvermeidlich verstärkt und sie unabänderlicher macht. So hat nicht nur, wie wir eingangs gesehen haben, jedes Verschulden meinerseits seine mitmenschlichen, je gesellschaftlichen Auswirkungen; vielmehr läßt auch umgekehrt die gesellschaftliche Einbettung meines Tuns beständig »Schuld« auf mich – »Schuld«, deren Tragweite ich nicht abzusehen vermag und die mir vielfach gar nicht bewußt wird, weil sie eben ohne mein ausdrückliches »Verschulden« zustande kommt.

Mit dieser »Schuld« aufgrund der gesellschaftlichen Handlungsstrukturen ist mehr und anderes gemeint als der beispielsweise von Rousseau und Kant unterstrichene gesellschaftliche Druck auf mein persönliches Entscheiden²⁹, der dieses fast unvermeidlich böse werden läßt. Hier geht es im Gegenteil um das, was andernorts als die eigentlich *tragische*, überpersönliche Dimension der Schuld angesprochen wurde. Wie in der Paradieserzählung die Schlange vor aller menschlichen Sünde immer schon da ist, und wie Oedipus ohne eigenes Verschulden schrecklichste Schuld auf sich läßt, so mache ich mich immer wieder an gesellschaftlichem Unrecht mitschuldig, ohne mich dieser tragischen Verwicklung entziehen und ohne sie ändern zu können. Und wie hinter – und vor – dem gänzlich personalisierten Begriff der »Schuld« (*culpabilité*) die Begriffe des »Makels« und der »Sünde« standen, welche auch die Möglichkeit tragischer, persönlich nicht zu verantwortender Verstrickung in Schuld miteinschlossen, so werden wir jetzt über den rein persönlichen Schuldbegriff hinausgeführt in eine Art von gesellschaftlicher, struktureller Schuld, die etwas vom *Geheimnis*charakter aller Schuld sichtbar werden läßt.

Gegenüber diesem »mysterium iniquitatis« versagt jeder erklärende Rationalisierungsversuch und jedes gutgemeinte Bewältigungsrezept. »Veränderung der Strukturen« im Sinne größerer gesellschaftlicher Gerechtigkeit wird zwar immer notwendig bleiben; aber sich von ihr die Abschaffung allen gesellschaftlichen Unrechts zu erhoffen, zeugt zumindest von Naivität. Ebenso wenig läßt sich diese Art von Schuld auf rein persönlicher Ebene bewältigen – sei es, indem man sich die Hände in Unschuld wäscht, sei es, indem man auch diese Schuld in die Beichtabsolution hincinzunehmen versucht. Sowenig sich Gesellschaftsstrukturen auf dialogische Verhältnisse reduzieren lassen, sowenig läßt sich strukturelles Unrecht in einem Beichtge-

29 I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 3. Stück, Einleitung: »Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nötig, daß diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen« (Akad. Ausg. VI, S. 93-94).

spräch aufarbeiten, bei allem guten Willen zu wirklicher Umkehr und Buße. Dieser strukturellen, gesellschaftlichen Schuld angemessen sind vielmehr *Sühneriten*, mit denen die Religionen von alters her für tragische Verstrickung in Makel und Sünde genutzutun versuchten. Und wir sehen in der Tat, daß selbst in unserer säkularisierten Gesellschaft das strukturelle Unrecht Anlaß zu mancherlei parareligiösen Riten gibt, wie Manifestationen, Demonstrationen, Protestaktionen, ja selbst zur Revolution um der Revolution willen. Als *parareligiöse* jedoch müssen diese Riten notwendig wirkungslos bleiben, weil sie sich an keine wirkliche Erlösungsinstanz wenden.

»Erlösung« wäre tatsächlich der einzig denkbare Ausweg aus der Verstrickung in strukturelle Schuld; Erlösung: das heißt ein heilendes und rettendes Eingreifen Gottes, der in seiner Allmacht als Weltlenker dem gesellschaftlichen Zusammenleben völlig neue Strukturen und Gesetzmäßigkeiten gäbe. Es wäre so etwas wie die Errichtung eines »Gottesreiches« auf Erden. Eine solche gänzlich erneuerte menschliche Gesellschaft und das Verschwinden allen Unrechts in ihr kann von uns nur *erhofft* werden – eine Hoffnung, die tatsächlich immer wieder in den Menschenherzen aufgebrochen ist. Wo jedoch, wie in der christlichen Offenbarung, diese Erlösung von Gott selbst verheißen ist, da wandelt sich die Hoffnung in ein Flehen um Erfüllung der gegebenen Verheißung.

Dieses Flehen verleiht sowohl dem gemeinschaftlichen wie dem persönlichen Schuldbekennnis eine neue Dimension. Beide erscheinen nun, weil sie ihre Bitte um Schuldvergebung in erster Linie an Gott richten, nicht nur als echte Sühneriten, sondern zugleich und vor allem als flehentliche Bitte um Erlösung. Indem ich für mich selbst um Vergebung bitte (und bei dieser Bitte auch selbst vergebungsbereit bin), weiß ich zugleich, daß mit dieser Vergebung noch nicht alle Schuld getilgt ist, so daß diese Vergebung gleichsam als ein Hinweis und als eine Vorwegnahme einer viel umfassenderen, endgültigen Schuldtilgung in der Welterlösung erscheint. Auf diese endgültige und umfassende Erlösung richtet sich meine Vergebungsbitte in ihrem letzten Sinn; sie flehe ich herbei mit meiner Bereitschaft, wenigstens meinerseits alle zur Vergebung notwendigen Vorbedingungen zu erfüllen. Indem wir diese Bitte und diese Bereitschaft in der kirchlichen Gemeinschaft und gemeinsam aussprechen, machen wir uns gleichsam zum flehenden Mund der ganzen menschlichen Gesellschaft. Es wird deutlich, daß die tatsächlich und von Fall zu Fall gewährte göttliche Verzeihung im letzten die ganze Menschheitsfamilie im Auge hat, ja überhaupt nur im Hinblick auf diese umfassende Erlösung gewährt wird. So wird das Bußsakrament zum sakramentalen Zeichen nicht nur für die Vergebung persönlicher Schuld, sondern für die Welterlösung überhaupt.